15/2/1989

***“Valori comuni e la
‘pretesa’ cristiana”***

***a cura di
Jacques Servais S.J.***

VALORI COMUNI E LA "PRETESA" CRISTIANA

Attualità di Newman

Jacques Servais S.J.

Centro Culturale San Carlo.

Milano, 15 febbraio 1989

Fra le questioni più discusse durante l'ultimo sinodo sui laici, c'è stato quella della missione nel mondo contemporaneo: come evangelizzare un mondo diventato secolare e secolarista?

A questa domanda, la risposta dei vari vescovi radunati da tutte le parti dell'universo cattolico non sembra essere stata fin dall'inizio unanime. Secondo uno degli esperti, il P. Chantraine, di cui il Cardinale Thiandoum, presidente del Sinodo, aveva lodato un contributo anteriore in merito e che ha pure pubblicato da allora un libro-testimonianza intitolato "L'esperienza sinodale",¹ due approcci abbastanza diversi alla questione si sono riscontrati nei loro dibattiti. Va da sé, precisa detto teologo, che i rappresentanti di questi grandi approcci o grandi opzioni non solo sono cristiani ma vogliono portare al mondo il vangelo, senza patteggiare con il secolarismo. Non tutti però considerano nella stessa maniera il fenomeno della secolarizzazione e il laicismo, e quindi neanche il metodo stesso dell'evangelizzazione.

Non è necessario di esser stato personalmente presente al Sinodo né di disporre di informazioni riservate per scorgere, a partire da certe situazioni createsi dopo - e già durante - il Concilio, qual'è l'impostazione rispettiva delle due tendenze in parola. Nondimeno sono molto preziose le

¹J. Chantraine. *L'expérience synodale*. Paris. Lethielleux. Coll. Le Sycomore, 1988, con un Prefazione del Card Thiandoum; cf. *Les laïcs chrétiens dans le monde*. Paris Fayard 1987.

indicazioni discrete ma incisive di Chantraine, perché confermano un giudizio precedente ma lo situano anche nel quadro più ampio della Chiesa universale, aprendo così lo spazio teologale a una discussione teologica serena, priva di animo polemico ed intransigente. Fra i sostenitori della prima opzione alcuni, osserva Chantraine, sono presi dallo zelo per la modernità, e non esitano a rimproverare ai propagandisti di un linea diversa il loro "integralismo"; ma ce ne sono altri che sono meno radicali o che si presentano in ogni caso come più pragmatici: "Viviamo, costatano, in un mondo secolarizzato. Noi cattolici condividiamo alcuni valori comuni con i nostri contemporanei. Occorre quindi lavorare con loro sulla base di questi valori, mantenendo per la nostra vita religiosa la propria maniera di praticare questi valori e i nostri valori propriamente cristiani".²

Senza voler entrare qui in una tipologia più o meno rischiosa nella quale nessuno si ritroverebbe pienamente, si può dire, mi sembra, che il *Piano pastorale* presentato dalla Commissione episcopale per l'educazione cattolica nel maggio 1985 rappresenta piuttosto un approccio di questo tipo. Riprendendo il documento pastorale dell'episcopato *Evangelizzazione e sacramenti* del 1973, il *Piano* affronta il problema della secolarizzazione con due giudizi emblematici: "Quando afferma i giusti valori delle realtà terrene, la secolarizzazione è senz'altro positiva". Ecco il primo giudizio, che viene poi integrato con un secondo, quello invece critico: "Tropo spesso, però, la secolarizzazione diventa secolarismo, perché esaltando eccessivamente le realtà terrene, giunge ad affermare l'autonomia assoluta dei valori umani e a negare i valori della trascendenza in genere, e della Rivelazione cristiana in particolare".³ Si distinguono dunque, da una parte, una secolarizzazione positiva, in quanto ribadisce dei giusti valori, e, dall'altra parte, una secolarizzazione

² *L'expérience synodale* 119

³ *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, t. 3, n. 2455.

negativa, ossia un secolarismo che assolutizza la di per se legittima autonomia dei valori umani e si chiude ad ogni riferimento superiore, compreso Dio e la sua Rivelazione in Gesù Cristo.

A questa opzione di fondo sulla natura della secolarizzazione si associa strettamente un'opzione correlativa sul metodo di evangelizzazione. Si parte dal fatto culturale innegabile di un mondo secolarizzato, anzi spesso ateo, e si cerca il mezzo di (re)inserire la Chiesa laddove non è più presente. Si ritiene che essa deve, per non morire di soffocazione, aprirsi al mondo e quindi adottare tutto ciò che non è contrario alla verità del vangelo, in modo tale che possa far sentire di nuovo la propria voce e svolgervi un ruolo efficace.

E qui appare il discorso dei "valori comuni" che, in tale prospettiva, diventa un concetto chiave della missione. Lo si vede chiaramente in un editoriale della "Civiltà Cattolica" apparso l'anno scorso sotto il titolo: *Valori umani e valori cristiani*⁴. Senza pretendere di render conto dell'esposizione filosofica abbastanza complessa dei suoi estensori, mi limiterò a riferire liberamente alcune affermazioni centrali di conseguenza più pratica per il nostro argomento. Siccome, viene spiegato, anche chi non ammette Dio o ha una visione laicistica della vita ha o può avere valori da rispettare e da perseguire, è possibile che i credenti in Dio e atei e laici abbiano "valori comuni". Nel mondo occidentale e particolarmente in Italia, i valori cosiddetti laici in realtà sono valori cristiani laicizzati, cioè privati del loro fondamento religioso e cristiano e interpretati secondo una visione laicista dell'uomo e della storia. Così, i "valori comuni di cui oggi si parla sono un'eredità storica del cristianesimo. Nessuna meraviglia, allora, che i cristiani possano ritrovarsi in essi in larga misura e che sia possibile fare insieme ai laici un lungo tratto di strada per la difesa e la promozione dei valori comuni come ad

⁴ *La Civiltà Cattolica*, 1988 II 521-532.

esempio quelli della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità". E per fondare tali affermazioni, la rivista cita, del resto in modo un po' incompleto, il decreto conciliare sull'apostolato dei laici: "I comuni valori umani richiedono non di rado una cooperazione dei cristiani (...) con coloro che non professano il cristianesimo, ma riconoscono questi valori. Con questa cooperazione dinamica e prudente, che è di tanta importanza nelle attività temporali, i laici danno testimonianza a Cristo, salvatore del mondo, e all'unità della famiglia umana".⁵

Se è stato possibile illustrare la prima opzione con le indicazioni di un piano pastorale elaborato sotto la responsabilità, almeno generica, dei vescovi italiani e con le considerazioni di una rivista ritenuta, a torto o a ragione, vicina alla Santa Sede, vuol dire che tale approccio non soltanto corrisponde a un'impostazione abbastanza presente nella Chiesa italiana ma gode di una certa autorevolezza che va seriamente considerata da ogni fedele. Di primo acchito può sembrare che la recente esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles Laici* non abbia voluto sentenziare su un argomento che richiede probabilmente ancora maturazione nella Chiesa post-conciliare. Va però notata la forza con la quale essa denuncia "la persistente diffusione dell'*indifferentismo religioso* e dell'*ateismo* nelle sue più diverse forme, in particolare nella forma, oggi forse più diffusa, del *secolarismo*". In questo contesto, il Papa attira insistentemente l'attenzione sul carattere insidioso di tale secolarismo: "Inebriato dalle prodigiose conquiste di un inarrestabile sviluppo scientifico-tecnico e soprattutto affascinato dalla più antica e sempre nuova tentazione, quella di voler diventare come Dio (cf. *Gen 3,5*) mediante l'uso d'una libertà senza limiti, l'uomo taglia le radici religiose che sono nel suo cuore:

⁵ *Apostolicam Actuositatem*, n. 27.

dimentica Dio. lo ritiene senza significato per la propria esistenza. lo rifiuta ponendosi in adorazione dei più diversi "idoli".⁶

Rispetto alla prima impostazione, di tipo direi prevalentemente sociologico o filosofico, questo giudizio presenta un approccio più specificamente teologico al secolarismo. Apparentemente esso corrisponde piuttosto alla seconda opzione che distingue Chantraine. "Il secolarismo ha come motore un ateismo che non è mera assenza di Dio, ma antiteismo, il quale non è semplice negazione filosofica, bensì negazione spirituale".⁷ Per quanto lo riguarda, "l'uomo "moderno" si concepisce come individualità di fronte alla società e guarda la religione come una cosa privata spettante alla coscienza individuale. Impedisce quindi al cristiano di essere lui stesso tanto nella Chiesa quanto nella società. Invece di cedergli, il cristiano è chiamato a realizzare per quanto possibile il suo essere autentico: essere persona appartenente alla Chiesa e con i propri fratelli essere al servizio della società da trasformare con il vangelo".⁸

Dato che l'esortazione post-sinodale non tratta direttamente di questo argomento, non si può naturalmente affermare che essa sia intervenuta a sostegno della seconda opzione riscontrata nell'aula sinodale nell'opinione di Chantraine. La diagnosi abbastanza severa della secolarizzazione che essa formula invita nondimeno a riflettere su questo fenomeno nel senso di quest'altra impostazione più teologica. Mi propongo di farlo, evocando la figura di un maestro di cui si celebrerà presto il centenario della morte: il Cardinale John Henry Newman. La chiarezza con la quale questi ha riconosciuto nei suoi primi germi il fenomeno dell'agnosticismo e la nitidezza con la quale lo ha affrontato gli conferiscono un'attualità eccezionale. Vorrei brevemente delineare alcuni

⁶Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles Laici* di Sua Santità Giovanni Paolo II su Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, n. 4

⁷*L'expérience synodale* 118

⁸*Ibid.* 119

aspetti del suo pensiero in cui forse si scorge un campione della "pretesa" cristiana di fronte alla diffusione progressiva della secolarizzazione.

Per capire Newman, occorre tener sempre presente i fronti ai quali si oppone. Nel fuoco della polemica, le sue sentenze assumono non di raro un tono estremo, iperbolico e si prestano quindi a malintesi se vengono isolate dal concreto riferimento agli interlocutori con i quali egli sta dialogando. Per coglierne il vero senso, è dall'altra parte importante ricondurle, al di là della polemica, al centro organico dell'insieme del suo pensiero, un pensiero che, non solo dopo la sua entrata nella Chiesa apostolica di Roma, è profondamente "cattolico" (nel senso etimologico del termine: "kath'olikos"), e cioè congeniale alla totalità del mistero.

Un fronte che ha fortemente combattuto nei suoi discorsi del maggio 1852 sull'educazione, è quello delle nuove università inglesi nella cui impostazione scorge i segnali allarmanti della secolarizzazione. Contrariamente alle antichissime tradizioni per le quali la teologia era invece la scienza più nobile, anzi la regina delle altre, i responsabili avevano escluso dall'insegnamento universitario la religione. Con un tono volutamente tagliente egli li interroga, sottomettendoli a un sillogismo ridotto alla sua più semplice espressione: "Affermo, dunque, che se un'università è di sua natura un luogo d'istruzione nel quale viene impartito il sapere universale, e se in una certa università viene escluso l'argomento religioso, è inevitabile una delle seguenti due conclusioni: o, da un lato, che il campo religioso è completamente privo di autentico sapere, o, d'altro canto, che in tale università viene tralasciata un'importante branca del sapere". Il fatto che si vuole un'università senza le scienze religiose implica o un diniego del carattere razionale della conoscenza di Dio, o un diniego dell'università in quanto luogo del sapere

universale. Questa è l'alternativa inevitabile. E Newman conclude il ragionamento. "Affermo che il difensore di una tale istituzione deve decidersi per una delle due possibilità: deve ammettere, o che sull'Essere supremo si sa poco o nulla, o che il suo centro di istruzione ha un nome che non gli compete"⁹.

Ora, dei due termini dell'alternativa, è il primo che, in realtà, si verifica: la religione non ha il suo posto nelle nuove università inglesi perché viene ritenuta come mera opzione soggettiva. Non è prima di tutto per motivi politici o sociali che essa si trova squalificata, ma proprio perché, si ritiene, non ha niente a che fare con la scienza universitaria; non è un vero sapere, basato su degli argomenti oggettivi. Di sua natura, è ben lontana dall'esercizio delle facoltà cognitive, non è altro che un affare di "taste, sentiment, opinion".¹⁰ La fede non è, secondo loro, un atto dell'intelligenza, ma "a feeling, an emotion, an affection, an appetency", la religione consiste semplicemente "di immaginazione, di intime persuasioni e consolazioni, di piacevoli sensazioni, impovvisi mutamenti e sublimi fantasie," non è in fondo altro che la soddisfazione [soggettiva] della natura umana, non un fatto esterno ed un'opera divina"¹¹.

Contro tale riduzione soggettivistica della religione, Newman reagisce con virulenza. Da sempre è stato personalmente allergico alla

⁹ *Idea of a University defined and illustrated* ed 1873 21 Trad. it. dell'edizione del 1889. *L'idea di università, definita ed illustrata* in *Opere di J. H. Newman*, editore A. Bosi Classici UTET 1988 766. In seguito si cita in succinto: *Idea* 21 [lit. 766]. La prima parte di questa opera contiene l'essenziale dei *Discourses on the Scope and Nature of University Education* (= *UE*) ed 1852 redatti all'occasione del progetto di fondazione dell'Università cattolica di Dublino (il quinto discorso, pronunciato il 7 giugno 1852 "Universal Knowledge viewed as a Philosophy" ne figura nell'edizione di 1873, gli altri discorsi vi vengono ripresi, comportano però alcune omissioni).

¹⁰ *Idea* 32 [lit. 775].

¹¹ *Idea* 28 [lit. 772]. Segue il commento: "There was it appeared a demand for Religion, and therefore there was a supply, human nature could not do without Religion any more than it could do without bread: a supply was absolutely necessary, good or bad, and, as in the case of the articles of daily sustenance, an article which was really inferior was better than none at all..." (*Idea* 28-29 [lit. 772]).

devozione affettiva e cieca. "I have no faith in "sensations"¹², scrive nel gennaio 1860 al suo "carissimo amico" Froude. E nell'*Apologia pro vita sua* rivedendo il suo itinerario passato, dichiara tre o quattro anni dopo: "Ho cambiato in molte cose, ma non in questa. Dall'età di quindici anni, il dogma è stato il principio fondamentale della mia religione; non conosco altra religione, né riesco a capire come potrebbe essere; una religione di puro sentimento è per me un sogno ed una beffa".¹³

Di questa concezione della religione, il Newman cattolico discerne la radice nella Riforma protestante: "Vedete, signori, come una teoria o filosofia iniziata con i mutamenti religiosi del secolo sedicesimo abbia portato a conclusioni che gli autori di tali mutamenti sarebbero i primi a denunciare, e sia stata adottata da quell'ampio e influente schieramento che prende il nome di liberale o latitudinario...".¹⁴ Tale concezione parte dal presupposto che il temporale e il soprannaturale costituiscono due ordini stagni l'uno di fronte all'altro. I suoi promotori "pensano che il sapere sia indefinitamente estensibile per quanto riguarda la creatura, ma impossibile o disperato per quanto riguarda l'esistenza, gli attributi e le opere del Creatore".¹⁵ E per conseguenza costruiscono un sistema di conoscenza che abbraccia tutte le cose immaginabili... tranne una sola: Colui che ha fatto tutte queste cose.

Questa impostazione agnostica, che bandisce Dio dalle realtà intelligibili di quaggiù e erige queste in un mondo separato, totalmente indipendente dalle realtà invisibili, si ispira in fondo a ciò che Newman denuncia come "liberalismo" culturale. Nella sua allocuzione del 12 maggio 1879 in occasione della sua nomina cardinalizia, descriverà esattamente

¹²C S Dessain & T. Gornall (edd.), *Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. 19, (Oxford The Clarendon Press 1973) 299

¹³ *Apologia pro Vita Sua, being the History of his Religious Opinions*, ed. 1900 (1ere ed 1864 2e ed revue et corrigee 1865), 49 (lit. 185). Trad. it. dell'edizione del 1890: *Apologia pro Vita Sua. Storia delle idee religiose dell'autore*, in *Opere di J. H. Newman*, editeur A. Bosi, Classici UTET, 1988.

¹⁴ *Idea* 29 (lit. 772).

¹⁵ *Idea* 33 (lit. 776).

tale atteggiamento. "Il liberalismo in religione e la dottrina secondo cui non esiste verità positiva in religione, ma che un credo vale l'altro, e questa è la dottrina che sta acquistando forza e sostanza nei nostri giorni. Essa è incompatibile con qualsiasi religione vera. Essa insegna che tutto deve essere tollerato, poiché tutto è opinabile. Religione rivelata non è verità, ma un sentimento, un gusto, non un fatto oggettivo, non un fatto miracoloso; ed è diritto dell'individuo di fargli dire solo quello che colpisce la sua fantasia".¹⁶

La sua conversione al cattolicesimo gli ha permesso di precisare meglio la sua convinzione che l'esperienza umana consente di accertare l'esistenza di Dio: "Forse che l'esistenza di un Dio non ci è riferita dalla testimonianza? tramandata dalla storia, inferita mediante un processo induttivo, imposta da necessità metafisica, raccomandata dai suggerimenti della coscienza? E' una verità nell'ordine naturale non meno che in quello soprannaturale".¹⁷ E quindi Dio non è completamente al di fuori della sfera della razionalità intramondana, si fa presente invece all'interno dell'universo, nello spessore umano. La sua verità trascendente vuole penetrare con la sua luce la realtà temporale che pur essendo distinta ne è inseparabile.

E questa è la ragione perché Newman rivendica per la religione un posto fra le scienze: "La dottrina religiosa è conoscenza, in senso altrettanto pieno in cui lo è la dottrina di Newton. L'insegnamento universitario senza teologia è semplicemente antifilosofico. La teologia ha almeno altrettanto diritto di esigere un posto in esso quanto l'astronomia".¹⁸ Essa fa parte integrante del sapere universale che intende

¹⁶ *Biglietto Speech* p. 7 in W. Ward *The Life of John Henry Cardinal Newman* 2 voll. Green & Co., Londra, 1913, vol. II, p. 460. Newman vi precisa anche che egli già "da trenta quaranta, anzi cinquanta anni si opponeva al liberalismo religioso" (*Biglietto Speech*, p. 6, n. 1).

¹⁷ *Idea*, 25 [lit. 769].

¹⁸ *Idea* 42 [lit. 783]: "By Theology, viene detto altrove. I simply mean the Science of God or the truths we know about God put into system, just as we have a science of

impartire un'università degna di questo nome. Confinare Dio nella sfera inconoscibile di una trascendenza separata, significa dare prova di un agnosticismo di fatto, che al più lascia posto al sentimentalismo religioso.

Ma accanto al fronte agnostico-liberale, rappresentato in modo paradigmatico dalle nuove università inglesi del suo tempo, c'è un'altro fronte che più ancora richiede le energie combattive di Newman: l'impostazione razionalistica che sostituisce praticamente alla religione il sapere della ragione umana, pretendendo poter non solo estrarne delle norme, ma edificare su di esso la vita morale. Questa contesa è più antica nella storia delle polemiche newmaniane. E' specialmente viva negli anni 1840, come ne testimoniano alcuni *Sermoni universitari* di quell'epoca (specie quelli 10-14)¹⁹, e uno scritto poco conosciuto sul quale vogliamo soffermarci un momento qui, "La sala di lettura di Tamworth".²⁰

Se riempite di conoscenze un sacco di giovani teste nelle scuole, sarà forse più tardi più virtuosa la società adulta? Questa è la domanda che Newman rivolgeva nel 1841 al capo del partito tory. Una sala di lettura e una biblioteca popolare erano state aperte nella cittadina di Tamworth e nel discorso di inaugurazione, Sir Robert Peel, un "Churchman", cioè un membro della Chiesa anglicana, aveva suggerito l'idea che se la gente ci venisse a leggere, avrebbe acquistato la conoscenza e sarebbe diventata virtuosa. Or il figlio del direttore del *Times* aveva appena lasciato Oxford, in cui aveva subito il fascino di

the stars and call it astronomy. or of the crust of the earth. and call it geology" (*Idea* 61 [it. 799]).

¹⁹ *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford (= US)*, 1ère éd 1843, on cite ici la 3e édition de 1872 aumentata di una prefazione e di note Trad. it. dell'edizione del 1890 *Sermoni universitari*, in *Opere di J. H. Newman*, éditeur A. Bosi Classici UTET 1988

²⁰ *Tamworth Reading Room* 1ère éd. 1841, sotto il titolo *Letters of Catholicus* repriso ulteriormente nelle *Discussions and Arguments (= DA)*, éd. 1872: Si riassume e cita questo scritto secondo C.S. Dessain, *John Henry Newman*, 3e éd. Oxford University Press 1980. 68sv: cf. anche O. Chadwick, *Newman*, Oxford University Press, 1983. 50-51.

Newman. Persuase quindi suo padre, John Walter II, di chiedere a questi di rispondere a Peel sul *Times*. Ne risultarono le sette brillanti *Letters of Catholicus* riprese nella "Sala di lettura di Tamworth", nelle quali Newman praticamente demolisce il discorso del leader conservatore.

Secondo lui, l'errore sta nel credere che l'acquisto della conoscenza è la stessa cosa che l'educazione, e che l'educazione potrebbe far diventare non semplicemente più intelligenti ma più buoni. Insiste: "Un conto è conoscere, un altro è agire; le due cose sono totalmente distinte". L'eccellenza non viene dal di fuori. Essa non può essere conseguita se si rimane meramente passivi. La moralità non è materia di insegnamento, di interesse, di passatempo. È ottenuta solo con la lotta e la sofferenza personali. La conoscenza ci lascia moralmente al punto in cui ci trovavamo prima. Ci fa solo sembrare diversi. La natura umana è troppo gigantesca per essere assoggettata da un'informazione esteriore. Dobbiamo vincere la passione. Immaginare che lo possiamo con un'informazione è comportarsi come i vecchi Lidi che nella carestia giocavano a dadi per tentare di dimenticare la loro fame. I cuori hanno bisogno di essere cambiati, e la conoscenza è incapace di curare l'anima. "La scienza, la conoscenza, o qualunque altro bel nome usiamo, non ha mai guarito un cuore ferito, né trasformato quello peccatore", prosegue Newman. "Non vi disfatte dei vizi con espedienti umani; potete solo usarli secondo le circostanze e al loro posto, rassegnandosi ad una cosa cattiva. Dovete andare a una più alta sorgente di rinnovamento del cuore e della volontà. Fintantoché non giungete al cristianesimo, non fate altro che giocare una specie di gioco dell'anello con la colpa della nostra natura". I partigiani della "useful knowledge", cioè della scienza empirica, esaltano il potere della scienza, come una forza rinnovatrice della moralità pubblica. "La chiamo, risponde Newman, dal nome che loro gli applicano, una "conoscenza utile e divertente"... e ritenendo che il cristianesimo sia qualche cosa di più che

utile e divertente, voglio che la fede passi per prima e che l'utilità e il divertimento vengano dopo".

Il tono polemico, perfino sarcastico, non si può misconoscere, soprattutto laddove Newman taccia la scienza di divertimento. Ma attraverso la caricatura, è nondimeno una sua convinzione centrale che enuncia: è l'esperienza cristiana della coscienza religiosa, non un sapere esteriore, qualsiasi esso sia, che è capace di cambiare il cuore dell'uomo e di suscitare il suo impegno morale. Tale dichiarazione non significa che Newman non abbia per la scienza rispetto e gratitudine. Ma la sua è qui, come sempre, una prospettiva empirica, e non una prospettiva logica e metafisica. Ciò che lo interessa, non è la verità astratta e teorica quale può venir conosciuta attraverso le informazioni che ci vengono dai dati esterni. È invece la verità reale, "real", che chiama l'uomo storico concreto, nato nel peccato originale.

Che sia questo il suo punto di vista privilegiato, lo si vede ad esempio in un sermone del 26 settembre 1832 intitolato significativamente *Religion of the Day*: "Che mi importa del sole, della luna e delle stelle? oppure delle leggi dell'universo? come ci insegneranno il nostro dovere? come parleranno a dei peccatori?... Erano creati prima che Adamo cadesse... Sono tutte perfette, tutte armoniose, ma questa intelligenza e eccellenza che dimostrano nella loro propria creazione, e la bontà divina che vi si vede, c'entrano poco con l'uomo caduto. Non vediamo niente lì della collera di Dio di cui la coscienza di un peccatore parla così fortemente. In tal modo che non può esserci una più pericolosa (quantunque comune) divisa di Satana che non di portarci al di fuori dei propri pensieri segreti, di farci dimenticare i nostri propri cuori che ci intrattengono su un Dio di giustizia e di santità, e di fissare la nostra attenzione semplicemente sul Dio che fece i cieli; chi è difatti il nostro Dio se non Dio quale manifestato a noi peccatori, come Egli risplende prima

davanti ai suoi Angeli e ormai davanti ai suoi eletti".²¹ In altri termini, laddove è distaccata dall'esperienza della coscienza personale, la sola considerazione della natura che è materia della scienza, non riesce a raggiungere il Dio che corrisponde al nostro destino concreto e solo è capace di cambiare il cuore umano.

Nell'affermare il primato dell'esperienza cristiana sui programmi d'istruzione, non si culla nelle illusioni. "La gente mi dice, egli osserva ancora nelle *Letters of Catholicus*, che è solo un sogno supporre che il cristianesimo possa riguadagnare la forza organica nella società umana che possedeva una volta. Non vi posso far niente. Non ho mai detto che lo avrebbe potuto. Non sono un uomo della politica. Non sto proponendo dei provvedimenti, ma esponendo un'errore e resistendo a una pretesa". L'errore e la pretesa consistono in una tendenza che egli denuncierà sino alla fine della sua vita, e cioè quella di assegnare, attraverso la promozione di un sapere prammatico senza reale riferimento all'esperienza concreta, motivi civili o politici a dei doveri sociali e personali, e in tal modo sottrarre ciò che riguarda la condotta alla giurisdizione della religione.

Nei suoi sermoni, richiamava gli uomini ai loro doveri e responsabilità sociali e denunciava coloro che si riempiono le tasche di soldi senza scrupolo, ma, come scriverà a un amico nel 1883: "La mia linea di condotta mai è stata di entrare in questioni politiche o sociali, a meno che si presentassero a me come materia di dovere personale".²² Lui stesso consacrò molto tempo nel visitare e curare i poveri nella sua parrocchia di St Clemens, a Littlemore e più tardi a Birmingham. Ma più che non di riforme sociali tangibili, era preoccupato dei problemi personali fondamentali. Riteneva infatti che una vera soluzione a questi avrebbe

²¹In *Parochial and Plain Sermons* I 24

²²Cf. C.S. Dessain, *op. cit.* 70

portato in sovrappiù a un miglioramento della situazione dei "poveri di Cristo".

Ovviamente entrava in questa linea di condotta il suo temperamento più propenso verso le cose della vita interiore. Si avrebbe però torto di vedere qui solo un motivo psicologico. Ciò che lo muoveva era un senso acuto del dramma spirituale che egli intravedeva nella pretesa di proporre come fine all'uomo, invece di un cammino di esperienza personale e della fede in Cristo, dei surrogati culturali, scientifici o sociopolitici. A parer suo, il declino della credenza religiosa era un problema sociale di primo rilievo, anzi il più profondo dei problemi sociali. Prevedeva le conseguenze alle quali avrebbe portato la dimenticanza o il diniego delle esigenze più intime della coscienza e della fede. Aveva dei presentimenti allarmanti di ciò che chiamava il pericolo speciale del nostro tempo, la propagazione della piaga della miscredenza. "Secondo me," dice in un sermone profetico del 1873, "le prove che ci stanno davanti sono tali che costernerebbero e darebbero le vertigini a dei cuori coraggiosi come sant'Atanasio e san Gregorio, e questi confesserebbero che, per quanto oscura fosse per ognuno di loro la prospettiva del loro tempo, il nostro ha un'oscurità specificamente diversa da qualsiasi altra che lo ha preceduto... Il cristianesimo non aveva mai finora avuto l'esperienza di un mondo meramente irreligioso".²³

Fermiamoci qui e tentiamo di fare il punto. Su due fronti Newman impegna battaglia. Contro il liberalismo agnostico, che riduce la religione a un puro soggettivismo e consegna al dominio di una ragione universitaria laica tutta la realtà temporale, egli rivendica i diritti della teologia quale

²³ *Catholic Sermons of Cardinal Newman* ed. par le Birmingham Oratory. Londres 1957. pp. 121, 123. citato da C.S. Dessain. *ibid.* 71.

scienza in senso pieno. Contro il razionalismo ateo, che fa di se stesso il proprio centro e con il suo sapere empirico si ritiene capace di guidare la vita morale degli uomini, egli afferma la forza assoluta della fede come affidamento incondizionato di se al Creatore e Signore della vita. L'esperienza cristiana non ha prima la propria causa né la propria origine in un valore assunto a principio dalla nostra soggettività; non l'ha neanche nella ragione eretta in criterio ultimo di azione. L'esperienza cristiana è l'atto di fede di una coscienza che si apre a un qualcosa di eterno, anzi di superiore, a una perfezione che non le appartiene: la Verità rivelata, che s'impone - discretamente - a lui per autorità propria e pretende di comandarlo.

Contrariamente alla concezione soggettivistica, occorre quindi ribadire che, nella sua natura genuina, l'esperienza cristiana non è uno slancio affettivo, un sentimento, che, come tale, resta sempre molto dipendente da ideali della cultura circostante. E contrariamente alla concezione razionalista, si deve pure affermare che l'esperienza cristiana non consiste neanche nella conclusione logica di un ragionamento. La conoscenza dei valori più alti rimarrà sempre incapace di suscitare una vera e propria conversione o missione cristiana. In effetti, di per se la fede non è indirizzata a dei valori, ma alla totalità più grande di cui questi sono solo degli indizi. Essa è atto di libertà in quanto ciò che la muove è un assenso a una totalità di cui non le è consentita una visione panoramica. Essa è nello stesso tempo atto ragionevole, basato su una convergenza di indizi che però rimane aperta: i contrasti da armonizzare sono talmente forti che qualcheduno si rifiuterà di guardare alla totalità. E così si evidenzia il superamento, nel vero credente, del razionalismo come pure del soggettivismo.

Se non scorge la doppia trappola che gli tende il secolarismo e non basa espressamente l'impegno che gli compete sulla sua fede cattolica correttamente compresa, il cristiano rischia di svuotare la sua presenza

nel mondo della sua propria sostanza: ecco la diagnosi di Newman. E i rimedi che egli prescrive sono: da una parte il ribadire la razionalità dell'esperienza cristiana, e quindi la convinzione che la religione entra nel campo delle scienze universitarie; e dall'altra parte, il ribadire il carattere esistenziale della fede, e quindi la convinzione che il solo sapere è incapace di cambiare l'uomo, ma che invece è la religione vissuta - personalmente e comunitariamente - a trasformare veramente il suo cuore e a portarlo a un vero e proprio impegno nel mondo.

Scopo di questa nostra conversazione non è di sviluppare la sua visione della fede e dobbiamo quindi accontentarci di alcuni accenni che invitano a uno studio più approfondito.²⁴ L'evocazione della figura di Newman mirava a suggerirne l'attualità e a indicare certe linee direttive del suo pensiero. Confrontato a una situazione in cui riconosciamo i germi della secolarizzazione odierna, con uno sguardo penetrante il Cardinale Newman mostra alla Chiesa una strada. E questa strada rassomiglia molto a quella della seconda opzione - più teologica - di cui sopra. Gli orientamenti che dà il suo giudizio alquanto marcato e talvolta polemico ci possono essere di conforto in un periodo delicato di discernimento come il nostro. Ma feconderanno veramente la nostra azione, se saranno inseriti, come è qui il caso, in una visione integralmente cattolica.

Sarebbe da sviluppare a questo punto un'antropologia che, come si augurava de Lubac all'indomani del Concilio, riesca a "fondare, a partire dalla realtà umana, l'obbligo che incombe all'uomo di tendere, nella libertà della propria vita personale, a questo fine divino che Gesù Cristo gli rivela e gli promette per la mediazione della sua Chiesa".²⁵ La vocazione dell'uomo non è solo umana, è una vocazione divina. Nel confrontarsi con le questioni dell'ordine temporale, l'uomo non può quindi

²⁴Alcuni elementi nel nostro articolo *L'atto di fede del credente secondo JH Newman*, in "La Civiltà Cattolica", 1988, I, 550-563.

²⁵H de Lubac *Atheisme et sens de l'homme Une double requête de Gaudium et spes*. Paris Cerf. Coll. Foi vivante, 1968, 93.

prescindere dalla realtà soprannaturale. Essendo "capax finiti et infiniti", esiste nel tempo e di fronte all'eternità. Riuscirà a realizzare pienamente se stesso solo se non dissocierà queste due dimensioni che lo definiscono, ma le farà invece comunicare in se, sotto il modo dell'unità nella distinzione. In quanto spirito è apertura trascendente alla profondità insondabile dell'immagine Dei in cui trova la sua origine assoluta. In quanto spirito incarnato in un corpo - il corpo proprio ma anche il corpo sociale che è la sua dimora, egli è chiamato ad entrare in totale libertà e responsabilità nel movimento di finitizzazione dello spirito nella carne, ossia di incarnazione dell'infinito nella realtà contingente.

In questa luce si può dire che il soggettivismo o razionalismo che denuncia Newman è un tenersi in mano, un rifiuto di questo atto kenotico della libertà (infinita) che si consegna alla finitezza del suo compito nel mondo. L'atteggiamento contrario, il prammatismo moralistico, e invece un affondarsi cieco - magari con il richiamo a dei valori astratti - nelle "urgenze" del tempo, in una dimenticanza dell'origine soprannaturale della stessa libertà spirituale. Praticamente, quest'atteggiamento è spesso l'esito concreto di quello razionalistico, perché appare come l'unico modo di uscire dal mondo chiuso delle idee.

A tali tentativi ossia tentazioni sempre ricorrenti, il Concilio ha decisamente opposto le sue chiare direttive che debbono guidare il cristiano. Possiamo a guisa di conclusione rileggere alcuni testiconciliari che situano l'impegno cristiano nel mondo nella sua vera luce. Immagine di Dio, l'uomo è chiamato ad aprirsi nella fede a Dio, al fine soprannaturale per il quale è stato creato. "La fede infatti", dice la *Gaudium et Spes*, "tutto rischiarata di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo", e in tale modo, "guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane".²⁶ "Nella fedeltà alla coscienza, i cristiani, uniti agli

²⁶ *Gaudium et spes* n. 11.

altri uomini, debbono cercare assieme la verità e la soluzione giusta di tanti problemi morali che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale".²⁷ Questa consegna viene poi ripresa nel decreto sull'attività missionaria, affidando ai cristiani il compito di "collaborare con tutti gli altri alla giusta composizione delle questioni economiche e sociali" nei paesi in cui si trovano.²⁸

Ciò che ispira tale programma di intesa con tutti non è però l'esistenza stessa di valori che possono adattarsi comunemente a tutti e che sono spesso difatti adottati tanto dal cristiano quanto dal deista o dall'ateo. Contrariamente a ciò che può lasciar intendere il concetto di "valori comuni" che adopera difatti il decreto sui laici, non viene qui incoraggiata un'intesa con il non credente che promuovesse l'unità sociale e morale sulla sola base di speranze umane accettabili da tutti, che intendesse coltivare valori umani al di qua delle divergenze di opzioni religiose e filosofiche. La collaborazione leale con i non credenti "in ogni materia in se buona o potendo portare al bene"²⁹ si ispira invece alla stessa missione soprannaturale della Chiesa inviata da Cristo nel mondo. Il testo conciliare, citato in modo incompleto dall'editoriale di cui sopra, lo precisa senza equivoco: è perché e nella misura in cui debbono "rendere una testimonianza cristiana" e "perseguono finalità apostolica" che i cristiani sono chiamati a cooperare in questo ambito. Per il Concilio, tale finalità apostolica è intrinseca all'impegno nel mondo del cristiano che, in tal modo, infonde la forza inalterabile, vitale, divina, del Vangelo nelle vene dell'organismo umano di oggi.³⁰

²⁷ *Gaudium et Spes*, n. 16

²⁸ *Ad Gentes*, n. 12

²⁹ *Mater et Magistra* 239 testo ripreso nella *Pacem in terris*, n. 157

³⁰ Lo dichiara ancora la *Gaudium et Spes*: "La missione della Chiesa è di illuminare tutto il mondo con il messaggio evangelico": "nella luce di Cristo Immagine del Dio invisibile. Primogenito di tutte le creature, il Concilio intende rivolgersi a tutti per illustrare il mistero dell'uomo e per cooperare nella ricerca di una soluzione ai principali problemi del nostro tempo" (n. 10, § 2, n. 92, § 1). E lo stesso decreto sull'apostolato dei laici ribadisce questa visione unitaria dei rapporti fra il temporale e l'esperienza cristiana che è di ordine soprannaturale. "L'opera della

I testi del Concilio sono conosciuti, ma il dibattito attuale indica quanto nel campo dell'azione pratica il dualismo fra l'ordine temporale e l'esperienza e missione cristiana "si cerca qua e là una nuova fortuna".³¹ In effetti, a ragione della sua equivocità, l'idea di "valori comuni" rischia, secondo me, di svuotare l'impegno cristiano della sua impronta propriamente evangelica e della sua forza salvifica nel mondo. I valori anche positivi che il mondo secolarizzato propone all'uomo moderno portano con se delle tentazioni deleterie che non sempre scorge pienamente un'impostazione prevalentemente filosofica. Sotto l'apparenza dell'angelo della luce, questi valori possono difatti nascondere l'angelo delle tenebre.

Di fronte a questa situazione, la presa di posizione della recente Esortazione apostolica *Christifideles Laici* sul senso della famosa "indole secolare" propria dei laici³² assume una portata rilevante. "L'indole secolare del fedele laico, si dice, non è (...) da definirsi soltanto in senso sociologico, ma soprattutto in senso teologico. La caratteristica secolare va intesa alla luce dell'atto creativo e redentivo di Dio, che ha affidato il mondo agli uomini e alle donne, perché essi partecipino all'opera della creazione, liberino la creazione stessa dall'influsso del peccato e santifichino se stessi (...)"³³

Nel secolarismo liberale e razionalistico del suo tempo, lo sguardo penetrante di J.H. Newman discerneva profeticamente un antiteismo, e

redenzione di Cristo mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale. Per cui la missione della Chiesa non è soltanto portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico". L'ordine temporale è sì distinto da quello soprannaturale ma tuttavia precisa chiaramente il decreto: tutti e due sono "legati nell'unico disegno divino. Dio stesso intende ricapitolare in Cristo tutto il mondo per formare una creazione novella in modo iniziale sulla terra, in modo perfetto alla fine del mondo. Nell'uno e nell'altro ordine il laico che è simultaneamente fedele e cittadino deve continuamente farsi guidare dalla sua unica coscienza cristiana" (*Apostolicam Actuositatem*, n 5)

³¹de Lubac *Op cit* p 101

³²*Lumen Gentium* n 31

³³N 15

cioè la negazione spirituale della vocazione divina dell'uomo totale. Le linee direttive del suo pensiero rimangono d'attualità di fronte ai rischi di appiattimento che porta con sé il discorso odierno dei "valori comuni". A me è sembrato che la *Christifideles Laici* sia una conferma della seconda opzione, più teologica, di cui si è parlato all'inizio. E questo ci incoraggia nel nostro tentativo - pur sempre parziale e fallibile - di lasciare Cristo darsi, attraverso le nostre persone e il nostro operato comune, una sua faccia nel mondo secolarizzato. Forse, anche e soprattutto oggi, abbiamo bisogno di cristiani disturbanti che, come il Cardinale Newman, richiamano la coscienza cattolica alla sorgente della sua missione più genuina.